بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل ألأنبياء والمرسلين، وبعد

فقد أحببت أن أضع تعليقاً مختصراً على برهان التوحيد الذي ساقه الإمام الجويني في النظامية، وأقارنه بما نقله عن الكعبي، وأعلِّق على ذلك بما يليق، مع ذكر تعقيب موجز على ما قاله الدكتور الفاضل محمد عبد الفضيل القوصي في هوامشه على العقيدة النظامية.

وبما ذكرنا ينقسم هذا البحث إلى أقسام:

الأول: ذكر ما قاله الإمام الجويني في النظامية، مع شرحه والتعليق عليه.

الثاني: ذكر ما ساقه من رأي الكعبي، ونقاشه في الشامل.

الثالث: التعليق على ما قاله الدكتور القوصي وفقه الله.

ونختم بعد ذلك بخاتمة مناسبة بإذن الملك العلام.

المبحث الأول: **ذكر عبارة الإمام الجويني في النظامية، مع شرحها والتعليق عليها**

قال الإمام الجويني في النظامية[1] :

"وقد حان بعد ذلك أن نذكر معتمدا وجيزا في الوحدانية يشفي غلة الصدور، وينفس عن كل مصدور.

فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة، [والأجسام لا تناسبه، فابتنى على ذلك اتساق إطلاق القول بتغاير المتحيز](2)، والوجود(3) الأزلي لا يناسب الحيز.

وإذا فرضنا موجودين متحيزين، كانا متغايرين وإن اتصفا بأصل التحيز؛ لانفراد كل واحد منهما بحيزه عن الثاني، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما، فهما(4) متساويان(5) في انتفاء التحيز عنهما، [فلا يتصور أن](6)ينفرد أحدهما بحيز عن الثاني، وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف، [فلا يعقلان متميزين تميزَ اختصاص](7)، [فإذا لم يختص أحدهما](1) بحيز(2) عن الثاني، ولم يختص بالثاني لم يتعددا قطعا(3).

---

(1) – ص160، من طبعة الدكتور القوصي مع الهوامش.

– ص40، المكتبة الأزهرية للتراث وقد قورنت بطبعة الإمام الكوثري، وذكر فيها الفروق بين النسختين.

– ص182، من طبعة دار سبيل الرشاد ودار النفائس، بتحقيق د. محمد الزُّبَيْدي.

(2) زيادة من طبعة الزبيدي، وقد نبهت المكتبة الأزهرية أيضا على عدم وجودها في نسخة الكوثري.

(3) كذا في نسخة المكتبة الأزهرية والكوثري، ونبه الزبيدي على ثبوتها كذلك في نسخة مخطوطة، وإن أثبت هو والدكتور القوصي "الموجود" في المتن.

(4) أثبتها القوصي والزبيدي، وليست في نسخة الأزهرية، ونبه الزبيدي على عدم وجودها في نسخة مخطوطة.

(5) كذا عند القوصي والزبيدي، وفي الأزهرية "مستويا" ونبه الزبيدي على ثبوتها كذلك في نسخة.

(6) كذا في الأزهرية، والزبيدي، وعند القوصي :"فلا ينفرد"، ونبه الزبيدي على ثبوتها في نسخة مخطوطة.

(7) ليست هذه العبارة عند القوصي، ونبه الزبيدي على أن الناسخ كرر بعدها:"وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف". وأما نسخة الكوثري فقد خلت عن هذه العبارة وعن المكررة، وزادتهما المكتبة الأزهرية على نسخته، مع التنبيه على ذلك.

وها أنا أذكر نكتة[4] يسعد من يعيها، ويفوز الفوز الأكبر من يدريها، وهي أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز، ولا يختص به في الخروج عن المعقول[5] كفرضي[6] متحيزين في حيز[7] واحد.

فيا سعادة من أنعم فكره في هذا قليلا، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة، وتنقده يد السبر."اهـ

الشروع في شرح عبارة الجويني:

قال رحمه الله:"**فليعلم العاقل أن الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة، [والأجسام لا تناسبه، فابتنى على ذلك اتساق إطلاق القول بتغاير المتحيز]، والوجود الأزلي لا يناسب الحيز." اهـ**

الشرح: يُفْهَمُ من هذه الفقرة أنَّ المصحِّحَ لتغاير المتحيزات إنَّما هو كونها متحيزة، ومنها الأجسام، فهي متحيزة، ولذلك جاز تكثرها، بخلاف الله تعالى، فإنَّ صفته النفسية لا تتناسب مع التحيز، فلا يصحُّ عقلاً أن يكون الإله متحيزاً، وهذا هو المقصود بقوله:"الإله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة"اهـ، وكذلك قوله:"والوجود الأزلي لا يناسب التحيز"اهـ.

---

(1) كذا في طبعة الكوثري والزبيدي، وأما عند القوصي فهي:" فإذا لم يخص أحدهما".

(2) كلمة "بحيز" ثبتت في طبعة القوصي والزبيدي، فقط ونبه الزبيدي على زيادتها.

(3) كذا هي في طبعة الكوثري والزبيدي والقوصي، وأما الأزهرية:"لم يعقلا قطعا" ونبه الزبيدي على ثبوتها كذلك في نسخة.

(4) في الأزهرية والكوثري:"لقطة"، ونبه الزبيدي على أنها في نسخة:"لفظة".

(5) الأزهرية:"المعقولين".

(6) عند الزبيدي والأزهرية:"كفرضين"، ونبه الزبيدي على أنها "كفرضي" في نسخة.

(7) في نسخة القوصي :"حد"، ونبه الزبيدي على ثبوتها كذلك في نسخة. والأزهرية توافق ما أثبته الزبيدي.

وفي هذه العبارة زيادة فائدة، وهي أن التحيز مستلزم للحدوث، فلذلك استحال أن يكون من له الوجود الأزلي متحيزاً، والعلاقة بين التحيز والحدوث وضحها العلماء في علم الكلام.

فلا بد أن يكون بين الأجسام انتسابات لازمة للتحيز الذي هو صفة نفسية لها، ولذلك لا يمكن فرض وجود جسمين مع عدم ثبوت الجهة بينهما.

ثم قال الإمام الجويني:" وإذا فرضنا موجودين متحيزين، كانا متغايرين وإن اتصفا بأصل التحيز؛ لانفراد كل واحد منهما بحيزه عن الثاني **"اهـ.**

الشرح: لا بدَّ أن يثبت التغاير مع فرض وجود الحيز لموجودين مفروضين، فأصل التَّغاير هو التحيِّز بين المتحيزات.

وهذا لا يمنع أن يكون الجسمان متماثلين في صفاتها النفسية، فالتغاير في الوجود الخارجي لا يستلزم التغاير في الصفات النفسية على إطلاق القول، ولذلك أثبت لهما صفة الجسمية وهي تمام ماهيتهما مع إثباته التغاير بينهما.

فأصل التحيز صفة نفسية للجسم، فلا جسم إلا متحيز، وكل متحيز جسم، ولكن لما استحال وجود أبعاد لا نهاية لها استحال وجود جسم ذي حيز لا نهائي، أي جسم ممتدة أبعاده لا إلى نهاية.

فكل جسم إذن محدود الحيِّز، ولذلك جاز وجود غيره من الأجسام معه، ولم يستحل تكثر الأجسام لذلك.

وكل الأجسام مشتركة فيما يأتي: أنها كلها من عالم الإمكان والحدوث، وأنها كلها متحيزة ولها حدود معينة، فوجودها محدَّد بحيزها، ونهاية وجودها الممتد يحدده حدُّ كل

واحد منها، مع إمكان امتداد كل جسم منها لما بعد الحدِّ الثابت له، ولكن تخصيصه بهذا القدر دون سواه، بتأثير الفاعل المختار، ولذلك كان هذا الأمر دليلاً على قدرة الله تعالى ووجوده.فتأمل.

فكأن رتبة الوجود الجائز التي فيها متحيزات متحدة في الماهية، تقبل التكثُّر لثبوت التحيز لها والحدود.

ثم قال الإمام الجويني:" ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما، فهما متساويان في انتفاء التحيز عنهما، [فلا يتصور أن] ينفرد أحدهما بحيز عن الثاني، وليس أحدهما مختصا بالثاني اختصاص الصفة بالموصوف، [فلا يعقلان متميزين تميزَ اختصاص]، [فإذا لم يختص أحدهما] بحيز عن الثاني، ولم يختص بالثاني لم يتعددا قطعا."اهـ

الشرح: ينظر الإمام الجويني الآن في موجودين لا يتصف واحد منهما بالتحيز، فوجودهما إذن وجود منفك عن التحيّز، فليس وجوداً مادياً.

فإن فرضنا هذين الموجودين، فانفراد أحدهما وتمايزه عن الآخر بالحيز محال، لأنه غير قابل له في أصل ووجده.

وكل منهما قائم بنفسه، فليس واحد منهما صفة للأخر، حتى يقال إنهما متميزان في نفسيهما تميز الصفة والموصوف، وإذا كان الأمر كذلك، فتمايزهما ليس تمايز اختصاص واحد منهما بالآخر، كامتياز الصفة عن الموصوف.

ثم يقول الإمام الجويني فإن كان الأمر كذلك:" لم يتعددا قطعاً" اهـ.

أي إنه حصر التمايز في الموجودات المتكثرة في التمايز بالحيز والتمايز بالصفة.

ومن الطبيعي أن نقول: إنَّ الجويني لا ينكر أن الصفة تمايز بذاتها الذات القائمة بنفسها، وإلا لما كانت هذه صفة وهذه ذاتاً.

إذن فالإمام الجويني، يقوم افتراضه على تساوي الذاتين المفترضتين في الوجود والحقيقة، فمع افتراض ذلك ونفي التمايز في التحيز والاختصاص، فلا يمكن أن يعقل –كما يقول الإمام الجويني– تمايزهما، فإن لم يعقل امتيازهما، فيستحيل كونهما اثنين، فيلزم كونهما واحداً، ويلزم كون التعدد موهوماً، كما يتوهم الواحد تعدد الشخص الواحد في الوهم، افتراضاً وهمياً ساذجاً، بالنظرة الحمقاء، فإنْ أعاد النظر فيها تبين له أنها غير ذات قيمة، ولا عبرة بها.

فالعبرة في الأنظار إنما هي بالنظر العقلي لا بمجرد إمكان الفرض، بل لا بدَّ بعد الفرض من إقامة الدليل عليه، فإن لم يقم الدليل عليه فلا عبرة به، فكيف إن لم يمكن تصوره عقلاً أصلاً، بل غاية ما أمكن إنما هو فرضه وتقديره.

وأنا أرى عدمَ بُعْدِ ما قاله الإمام الجويني في هذه الدلالة، بل أرى قرب كونها قوية، ولا أجزم بقطعيتها، حتى هذا الوقت، ولكنها بلا شك تبعث في النفس ميلاً قوياً جداً إلى نفي التكثّر في الآلهة، وهذا النفيُ ليس إرادياً، بل هو اضطراري، وهذه علامة العلوم والمعارف المحتج بها.

ولا بدَّ لنا من أن نحسن التفكر في النكتة التي ذكرها الإمام الجويني من بعد، فمعنى النكتة في هذا المقام هو المعنى الذي لأجله قال بهذه الدلالة، ففهم هذه النكتة يساعد إذن في فهم وجه الدلالة في هذا الدليل الذي ساقه الجويني.

فلنشرع بالتفكر في النكتة إذن:

قال الإمام الجويني:" وها أنا أذكر نكتة يسعد من يعيها، ويفوز الفوز الأكبر من يدريها، وهي أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص أحدهما عن الثاني بحيز، ولا يختص به في الخروج عن المعقول كفرضي متحيزين في حيز[1] واحد."اهـ

الشرح: يقرب الإمام الجويني وجه دلالة الدليل الذي ساقه على الوحدانية، عن طريق التمثيل بأمر شاع بين المتكلمين، وسبب اللجوء إلى التقريب، أنَّ المعنى الذي اعتمد عليه الجويني في الدليل، معنى مبتكر خفي على الناس، فاحتاج إلى تقريبه بذكر مثل وتشبيه ومقارنة.

فتعالَوا بنا نتأمل في ما ساقه الجويني رحمه الله.

الحكم الذي يقرره الجويني هو: يستحيل وجود موجودين قائمين بأنفسهما، متمايزين، وليس واحدٌ منهما متحيزاً ولا واحد منهما صفةً للآخر، أي يستحيل وجود موجودين قائمين ذاتهما متساويين في الحقيقة، غير متميز واحد منهما عن الآخر بحدٍّ، وليس واحد منهما متحيزاً ذاً وجود محدود بحدٍّ.

والمعنى الذي يريد منا أن نتمعن في فهمه لنقرب من فهم وجه الدلالة هو: أننا نجزم باستحالة قيام متحيزين (جسمين مثلا) في حيز واحد.

(1) في نسخة القوصي :"حد"، ونبه الزبيدي على ثبوتها كذلك في نسخة. والأزهرية توافق ما أثبته الزبيدي.

فلنتأمل في هذا المثال المقرِّب:

لا شك في أن وجود الجسم الواحد كمال له، وكونه محدوداً نقص له، ولاستحالة وجود أبعاد لا نهاية لها، فإنه يستحيل وجود جسم كامل، فكلُّ جسم إذا وجد، فإن وجوده الذي هو كمال له، لا بد أن يكون ناقصا لأنه محدود.

فعدم امتداد الجسم إلى ما لا نهاية له نقص إذن، وهذا النقص لازم للمتحيزات كالأجسام.

فلو فرضنا الحيز الموهوم الممتد إلى ما لا نهاية، لرأينا الجسم واقعاً في زاوية منه، فليكن هذا الحيز مثالاً لرتبة من مراتب الوجود، ونحن نعلم أن الحيز لا وجود له بلا وجود، ولكن هذا كله للتقريب، فيكون إذن الجسم الموجود في هذا الحيز قد نقصت رتبته عن رتبة الوجود التي هو فيها، بمعنى أنه توجد كمالات لم يحصلها، فلذلك جاز أن يحصلها جسم غيره، فيوجد بجانب الجسم الأول، ولعدم إمكان وجود أبعاد لا نهاية لها، فلن يزال ممكنا وجود أجسام بعد أجسام أو أجسام بجانب أجسام بحيث لا ينتهي الأمر إلى أبعاد لا نهاية لها.

إذن فرض الأبعاد في رتبة الوجود الإمكاني، مع استحالة عدم نهايتها، يستلزم كون الوجود الإمكاني ناقصاً دائماً، محتاجاً دائماً.

فلو فرضنا جسمين، متحيزين طبعاً، فإنَّ القدر الذي أخذه كل واحد منهما من الفراغ المقدر، يمثل إشارة إلى حقيقة وجوده.

فلو قدرنا حلول واحد منهما في نفس المحل (الحيِّز) الذي حلَّ فيه الأول، فإنه يلزم القول بأن الوجود الواحد وجودان، ولا مانع بعد ذلك من افتراض كون الوجود الواحد مائة وجود، وهذا نوع من السفسطة.

ويلزم أيضا القول بالاثنينية بلا وجود مميز ميز بينهما، وهذا محض تحكم.

إذ لو قدّرنا النظر فقط في الحيِّز المعيّن للجسم الأول، فهذا الحيز، يمثل مرتبة تامة من مراتب الوجود، فلو قدرنا حلول جسم ثان في عين هذا الحيز، فإنا نحكم على ذلك بالاستحالة قطعا، وما قطعنا بالاستحالة إلا لما ذكرناه.

وما ذكرناه من معنى متحقق في مرتبة الواجب.

فلو قدرنا وجود إلهين، يلزم أن أحدهما قد تحدد وجوده وإن لم يكن بالحيز، ونقصت درجة كماله عن ملك كمال ممكن ، ودليل إمكان وجود كمال لم يثبت له، هو نفس المصحح لفرض إله آخر.

وقد يقول قائل: فماذا لو افترضنا تغايرهما بالصفات والحقيقة؟

نقول: هذا مخالف لفرض الإمام الجويني، فهو يفرض ذاتين، والذوات متساوية، فلو فرضت تغايرهما في الحقيقة، لكان التغاير إمَّا لاختلاف رتبة وجودهما، وهذا غير متحقق هنا، لأنا نتكلم على رتبة الوجود الواجب، وهي واحدة، أو لاختلاف راجع إلى صفات قائمة بهما، فالاختلاف إذن راجع لا إلى الذوات بل إلى الصفات، وهو قد فرض ذاتين متساويتين.

فتأمل؛ فإن هذا المعنى بليغ ودقيق.

فهذا ما حصل في ذهني بالتأمل في الدليل الذي ساقه الإمام الجويني، ولولا خوف التطويل، لأمكن ذكر معانٍ عديدة عويصة مستنبطة من هذا الدليل، ولكن يضيق الأمر لضيق الوقت، فلنقتصر على ما قلناه، آملين أن يكون فيه فائدة.

" فيا سعادة من أنعم فكره في هذا قليلا، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة، وتنقده يد السبر."

المبحث الثاني: **ذكر ما ساقه الإمام الجويني من رأي الكعبي، ونقاشه في الشامل**

قال الإمام الجويني في "الشامل في أصول الدين"[1]:

"ومما تمسكوا به في ابتغاء إثبات التوحيد، وهو عمدة الكعبي، أن قالوا:

لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه للآخر، ولم ينفصل أحدهما عن الثاني بمكان ولا زمان، ولا حيز، فحكمهما حكم الموجود الواحد، فإنهما لم يثبت تميزهما بمكان، وحيز، وزمان، وصفة راجعة إلى الذات، ولا نعلم التميز بالأفعال، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثاني فلا نتصور العلم بهما."اهـ

أقول: ومن الواضح أن الأسس التي اعتمد عليها هذا الدليل ليست عين ما حررناه عن الجويني في النظامية وإن اشتركا في بعض المقدمات.

ففي هذا الدليل يستلزم الكعبي –ومن وافقه– من التقدير المذكور، استحالة العلم بهما، وذلك لأنهما مشتركان في كل شيء.

والسؤال هنا: من أين يستلزم عدم العلم بها لعدم وجود الفرق بينهما، إثبات الوحدانية؟

وهل عدم العلم بهما –على فرضهما– يستلزم العلم باستحالة الثاني وثبوت الأول فقط.

---

(1) ص196، طبعة دار الكتب العلمية، بعناية عبدالله محمود محمد عمر.

وأنا أبني هذه الأسئلة على صياغة الإمام الجويني ونقله لدليل الكعبي.

ولسنا بحاجة بعد ذلك لتقدير أمور، ولا بحاجة إلى القول لعله أراد كذا، ولعله أراد كذا....

ثم قال الإمام الجويني:"واعلموا أن هذا الذي ذكروه مما تمسك به حذاقهم، وقد يتمسك به بعض أصحابنا، وهو باطل غير سديد، ولا مفضي إلى الحق، وقصاراه الاقتصار على الدعوى."اهـ

أقول: الإمام الجويني يعترض على دليلهم بأنه غير مفض إلى الوصول إلى المطلوب، والمطلوب كما هو معلوم هو إثبات الوحدانية لله تعالى ونفي إله غيره، وقد بينا أن عدم العلم بهما، لا يستلزم كون الإله واحدا. فغايته عدم العلم.

وأشار الإمام الجويني إلى أن في هذا الدليل مصادرة على المطلوب:"وقصاراه الاقتصار على الدعوى"اهـ، ووجه المصادر على المطلوب فيه بحسب ما يظهر لنا، أن الكعبي افترض موجودين قديمين، متساويين، ثم قال: لو صح هذا الفرض، فلا يمكن العلم بهما... فعدم صحة العلم مبنية على الفرض الذي افترضه من كونهما متساويين تماما وغير متحيزين...الخ، وعلى عدم إمكان العلم بما من شأنه كذلك. ولكن عدم التمييز بينهما مبني على فرض تساويهما.

وما هو المقصود من عدم العلم بهما، هل عدم العلم بكونهما اثنين، أي عدم العلم بالتكثر، ومن قال إن عدم العلم بالأمر يستلزم عدم ثبوته في نفس الأمر.

أم المقصود من عدم العلم بهما، أي عدم العلم بواحد منهما، فهذا يستلزم الجهل بالاثنين أي بكل واحد منهما، وهذا مفضٍ إلى نقض إثبات الواحد من أصله.

ثم قال الإمام الجويني:"وأول ما نفاتحهم به أن نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين موجودين، وإن كان لا يتميز أحدهما عن الثاني، فما المانع من ذلك وما المحيل له وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه؟"اهـ

أقول: وهذا هو عين ما ذكرناه سابقا، فإن الإمام الجويني يطالبهم بالسبب الذي من أجله أحالوا التعدد، أي يطلب منهم أن يذكروا العلة التي من أجله يخضع العقل عند فهمه لهذا القول إلى التصديق بعدم التعدد.

ولما لم يذكروا ما فيه مقنع... حقَّ له أن يستنكر عليهم ذلك.

ثم قال الإمام الجويني:"ويتضح ما قلناه بطلبة وتقسيم.

وذلك أنا نقول: ما المعنى بقولكم : لا يتميز أحدهما عن الثاني؟

فإن عنيتم بذلك أ، أحدهما لا يختص بحيز، فالإله الواحد أيضا لا يختص بحيز، فيلزم على طرد قولكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه.

وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني، وجب نفيهما، فهذه دعوى مجردة.

وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثاني؟

فلا يرجعون عند الطلبة إلى محصول."اهـ

أقول: يشير الإمام الجويني بهذا الكلام إلى أنهم لم يبينوا علة التعدد المفروض، وكلامُه واضح.

وسؤاله لهم :"وما المانع من اعتقاد..الخ"اهـ، يبين بالضبط وجه اعتراض الجويني على هؤلاء، فكأنه يريد منهم ذكر [النكتة] التي تحيل ما أحالوه بلا ذكر [للنكتة]!

ثم قال الإمام الجويني: "على أنا نقول: بم تنكرون على من يزعم أن في المقدور خلق علم ضروري بأحدهما على التعيين، وليس كل ما يمتنع التوصل إليه دليلاً يُمنَعُ العلم به. "اهـ

أقول: هذا بناء على أن ما يمكن العلم به بواسطة النظر، لا يستحيل العلم به بالخلق المباشر من الله تعالى. فإن قالوا أولا، إن كونهما متساويين يستلزم استحالة العلم بهما، لا يسلم لهم مطلقا، بل غاية ما يستلزمه إحالة العلم بهما بالنظر، لا مطلقا، فإن العلم بأحدهما يمكن أن يخلق في الإنسان بإرادة الفاعل المختار.

وكأن المعتزلة ممن قالوا بهذا الدليل، اعتقدوا أن ما استحال العلم به، فليس بثابت. ولكن لم يأتوا بالدليل على إحالة العلم بهما، فإن افترض الكعبي أنهما متساويان في كل شيء، ومع ذلك لكل واحد منهما تعين خاص به، فهذا التعين إما أن يكون وجوديا أو سلبيا، وعلى كلا الاحتمالين فلا دليل على إحالة العلم به. مع ظهور استحالة كونه سلبيا. والوجودي لا محالة يمكن العلم به.

ونسأله: هل كل واحد من الإلهين المتساويين يعلم أن نفسه متمايزة ليست عين الآخر، فإن قال نعم، أجاز العلم، فبطل الدليل، وإلا لزمه نسبة الجهل إلى الإله.

وقد يقال عن الكعبي: إنه إنما أحال إمكان العلم بالنظر بهما، ولم يحل إمكان العلم مطلقا بالنظر أو بغيره من الطرق.

فنقول: لو سلمنا هذا الاحتمال، يبقى أصل الإشكال عن التلازم بين عدم العلم بهما، وبين إثبات التوحيد.

ثم قال الجويني: "والذي يوضح ذلك: أن من قدَّر قديمين، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلاً والثاني عالما، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم في بغية الحق فكرُه، ولا يُتَصَوَّرُ أن يتوهم في الموجود كونه عالما بالشيء جاهلا به، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين لقديم الواحد.

وهذا ما لا مخلص لهم منه."اهـ

أقول: وهذا الكلام تقريب من الجويني لإمكان العلم بواحد منهما فقط.

ثم قال رحمه الله:"ثم الذي قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحد، فإنهما لا يتمايزان بزمان، ولا مكان، ولا صفة ثابتة، ولم عدم أحدهما بضد طارئ للزم عدم الثاني، ثم لم يمنع ذلك العلم بالسوادين ، في هذا نظر عندي."اهـ

ثم قال مبينا عدم رضاه لهذا:"فإن للخصم أن يقول: يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثاني ابتداءً، وليس يتحقق ذلك في القديمين."اهـ

أقول: فإن القديمين لا يمكن فرض انتفائهما، ولا فرض انتفاء أحدهما.

أقول: وما قاله في الإبطال يمكن أن يُرَدَّ ، لأنه قائم على إمكان فرض المثلين في محل واحد، والتحقيق استحالة قيام عرضين متماثلين في محل واحد.

فيمكن أن يقال: إن اجتماع المتماثلين في محل واحد محال أصلا، والمحال يمكن أن يفرض، ولكن بعد إثبات بطلانه فلا تقام عليه حجة.

ولكن قد يقال على ذلك: إن المقصود من الفرض ليس تحقق المفروض خارجا، بل فحص ما يمكن أن يترتب عليه، فلو فرضنا محالا، مهما كان علة الإحالة، فيمكن النظر في

لوازمه، وها هنا فرضنا محالا، وهو اجتمال المتماثلين –على القول بإحالته–، فلننظر في بعض ما يلزم ذلك، هل يلزم إحالة العلم بهما مطلقا. فلو أثبتنا إمكان العلم بهما مع فرضهما، ومع العلم بكونهما محالين، فإن دلالة دليل الكعبي تبطل،لأنَّ فرضه ها هنا متحقق وهو وجود اثنين، ولكن لم يتحقق إحالة العلم بهما كما قال وهذا القدر كافٍ في المناظرة.

ثم قال الجويني:"والذي لا محيص لهم منه، تصوير صوتين متماثلين في المحل الواحد، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التي قدمناها، ولا يستقيم لهم في الصوتين ما ذكروه في السوادين، فإن الأصوات من الأعراض التي لا تبقى ويتعين زمان وجودها، فإذا فرضنا الكلام عليهم في صوتين يوجدان معاً، فا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثاني."اهـ

أقول: والحقيقة أن الوجه الأول وهو فرض لونين كافٍ في إظهار وجه الردِّ عليهم، وإقامة الإلزام لا يتوقف على فرض الصوتين، ولكن لا ضرر من زيادة التوضيح كما فعل الجويني.

فاللونان من الكيفيات التي يجوز بقاؤها، وأما الأصوات فمن الأعراض السيالة التي لا تبقى زمانين، فكل لحظة يتجدد الصوت. ولذلك إذا تم فرض أحدهما منعدما فيجب انعدام الآخر، ولا يتأتى لهم التمييز بينهما بفرض انعدام أحدهما دون الآخر.

ولكن لو قيل: إنَّ فرض الانعدام ليس من ضرورته وجود زمان ثانٍ، بل لو تم فرض انعدام أحدهما، بعد تصورهما، فلا يضر بعد ذلك ملاحظة كون الصوتين من الأعراض التي لا تبقى زمانين، ولا تتوقف إظهار ما يريده الإمام الجويني على ذلك.

ثم قال الجويني: "فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا: يقع التمييز بدرك السمع، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين.

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام في غير المدرك، ونقول: هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك.

فإن قالوا: نعم، ولا بدَّ منه.

قيل لهم: فبم تنكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطرارا بالقديمين على الوجه الذي أُلزِمْتُموه في الصوتين.

وهذا ما لا جواب فيه. "اهـ.

أقول: هذا كلام واضح بعدما مرَّ توضيحه من معانٍ.

وبهذا انتهى ما ذكره الإمام الجويني على دليل الكعبي.

ويتضح للقارئ الكريم أن وجه الدلالة عند الكعبيتختلف عن وجهها في دليل الإمام الجويني الذي ساقه في النظامية.

ولا شكَّ أن هذا الذي قلنا ليس افتراضا محضاً منا، بل هو نتيجة تحليلنا لكلام الجويني.

فلا يصحُّ في نظري أن يقال إن الإمام الجويني أثبت هناك ما نقضه هنا. والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: **التعليق على ما قاله الدكتور القوصي وفقه الله**

بعد أن بينا دليل الإمام الجويني في النظامية، وحلَّلْنا ما قاله في الشامل ووضحناه بما لا يحتاج إلى سواه.

نشرع الآن في التعليق على ما قاله الدكتور القوصي حفظه الله تعالى، فهو كان فاتحة الباب لهذا البحث.

فنقول وبالله التوفيق.

قال الدكتور القوصي في هوامشه على النظامية ص161 بعد تلخيص دليل الجويني، ولم يحلله ولم يغص فيه كما يقتضيه المقام:"فها أنت ترى أن إمام الحرمين بهذا الدليل الذي ارتضاه ههنا قد رغب عن برهان التمانع، ذلك البرهان الذي ارتضاه في مؤلفاته السابقة – كالشامل والإرشاد-، بل الذي ارتضاه المتكلمون قاطبة كما سوف نرى عما قليل."اهـ

أقول: فهم من كلام الدكتور الفاضل القوصي أن الإمام الجويني قد أعرض عن دلالة التمانع ورفضها، ولم يقم لها وزنا، فهذا هو المفهوم من نحو قول القوصي:"قد رغب عن برهان التمانع"اهـ.

والحقُّ أن اعتماد الجويني على هذا الدليل في النظامية لا يستلزم مطلقاً قدحه في دليل التمانع، ولا رغبته عنه، بمعنى عدم رضاه عنه، بل غاية الأمر أنه –رحمه الله- حاول في النظامية أن يأتي بالدرر والمعاني العالية التي لم يتم التنبيه إليها في غيرها، فاختار اختيارات وسلك في الدلالة مسالك لم يلجأ إليها في سوى هذا الكتاب، وهذا لا يستلزم عدم رضاه عنه، فذكر دليل في كتاب وذكر دليل غيره في كتاب آخر –بل الكتاب نفسه- لا يستلزم مطلقا

عدم رضاه عن غيره. بل ذلك يكون من باب ضم الأدلة إلى بعضها البعض، ووجود أكثر من دليل على مطلوب واحد، غير ممتنع.

ثم علق الدكتور القوصي في حاشية ص161 على ما ذكره، بملاحظات:

قال في الأولى:"إن إضراب إمام الحرمين هنا عن برهان التمانع إلى هذا البرهان أمر يثير الدهشة، ولو كانت القضية استبدال برهان مكان برهان لهان الخطب، ولو أن الرجل قد أضرب عن برهان التمانع لما وجد فيه من صعوبة ومشقة على أفهام الجمهور –وخاصة بعد أن تضخمت فيه الردود والتشقيقات، ثم اختار برهانا آخر فيه سلاسة ويسر، لهان الخطب أيضا، لأن كلا البرهانين في هذه الناحية سواء، يضاف إلى ذلك ما ذكره في الشامل ص360 والإرشاد ص55 من أن دلالة التمانع هي المنصوص عليها ي كتاب الله تعالى."اهـ.

أقول: لي على كلامه عدة ملاحظات:

أولاً: لا يوجد إضراب وإعراض عن دليل التمانع، بل غاية ما هو موجود ذكر دليل آخر. فالخطب هين.

ثانياً: الأمر في اختيار هذا الدليل هنا ليس لسهولته، كما افترض القوصي، ولا لصعوبة التمانع، كما فعل أيضا، فالسهولة والصعوبة ليست من مقصودات الجويني في هذا الكتاب ولا في غيره من الكتب، فقد ذكر من الاختيارات الصعبة في النظامية، ما ربما يستنكره عليه العديد من العلماء، وهذا لم يمنعه من تبنيها وذكرها، فالعمدة عنده في ذكر الدليل وإيراده هنا هو مجرد ما يلاحظه فيه من حق، بما يترجح له من النظر، فهذا هو اللائق بإمام مثل الجويني.

ثالثاً: لا نسلم أن برهان التمانع أصعب ولا أنه مساوٍ في الصعوبة للبرهان الذي ساقه في النظامية. ولا نسلم أن برهان التمانع بما حصل عليه من أخذ وردٍّ صار صعباً كما يفهم من كلام الدكتور الفاضل القوصي.

رابعاً: لم يشترط الجويني على نفسه ألا يذكر في النظامية إلا ما هو منصوص عليه في القرآن الكريم، بل إنه أشار إلى خلاف ما افترضه الدكتور القوصي.

فقد قال الإمام الجويني في مقدمة الكتاب:" ومتضمنها عقائد العقول، ونخب الشرع المنقول، وقد صدرتها بقواعد العقائد على أساليب لم أُسبَق إليها، ولم أُزحَم عليها"اهـ فانظر إلى قوله:"أساليب لم أسبق إليها"اهـ

فمن قال ذلك، لا يُعْتَرَضُ عليه بما سمعناه.

هذا مع توقيرنا و محبتنا للدكتور العلامة القوصي نفع الله تعالى به.

وأما الملاحظة الثانية التي ذكرها الدكتور القوصي فها هي:" أن إمام الحرمين نفسه، في الشامل ينسب هذا البرهان الذي ارتضاه في النظامية إلى الكعبي، أحد رؤوس المعتزلة، ويقول عنه أيضا"ويتمسك به بعض أصحابنا" ثم يعرج على هذا البرهان نفسه فيسلقه بألسنة حداد، فهو "باطل غير سديد" وهو " غير مفضٍ إلى الحقِّ"، و "قصاراه الاقتصار على الدعوى"، وها نحن نراه في النظامية يثني على هذا البرهان نفسه الثناء المستطاب، فهو "يشفي علة الصدور، وينفس عن كل مصدور" ويقول عنه:"فيا سعادة من أنعم فكره في هذا قليلاً، ولم يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكرة، وتنقده يد السبر" فهل كان الجويني يعتذر عن تسرعه في الحكم على هذا البرهان في الشامل."اهـ.

أقول: لي على كلام الدكتور ملاحظات:

أولاً: تبين لنا من تحليل برهان الإمام الجويني في النظامية وتحليل كلام الكعبي الذي نقله عنه الجويني في الشامل، أن ما ذكره الجويني في النظامية، ليس عين ما عزاه إلى الكعبي، وردَّه.

وإذا صحَّ ذلك فإن ما قاله الدكتور الفاضل من اعتراضه على الجويني، وأنه أخذ بالبرهان في النظامية، وردَّه في الشامل، لا يصحُّ!

ثانياً: أنا أرى أن الجويني لم يتسرع في نقضه لكلام الكعبي وما جاء به، وأرى في الوقت نفسه أن الدكتور الفاضل قد تسرع عندما قال عن الجويني إنه تسرع.

وأما الملاحظة الثالثة التي جاء بها الدكتور الفاضل القوصي فها هي كما في حاشية ص162 :"إن أهم انتقادات إمام الحرمين –في الشامل- لهذا البرهان نفسه تقوم على رفضه لأن يكون التمايز أو التغاير مرتبطا بالتحيز، يقول إمام الحرمين موجها اعتراضه إلى الكعبي: ماذا تعنون بقولكم أن أحد الإلهين ليس بمتحيز عن الآخر؟ إن عنيتم بذلك أ، أحدهما لا يختص بحيز، فالإله الواحد لا يختص بحيز، فيلزم على قولكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه، وإن عنيتم بما قلتموه إن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني وجب نفيهما، فهذه دعوى مجردة، وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس في الثاني، فلا يرجعون في الطلبة إلى محصول، وفي هذا الانتقاد بعض الحق."اهـ

أقول: لقد تبين لنا في أثناء شرحنا لكلام الإمام الجويني، أنه لم يعتمد على المعنى الذي قاله القوصي، بل إن الكعبي اعتمد في دليله على الوحدانية على أنه إن كانا متساويين فيما ذكر امتنع العلم بهما. وامتناع العلم بهما يستلزم عدم التكثر.

وهذه الدلالة لا تعتمد على التحيز فقط. وقد شرحنا ذلك في محله.

فيظهر لي أن اعتراض القوصي على الجويني في غير محله.

وهو قد اعتمد على أن هناك حقا في ردِّ الجويني على الكعبي، بمعنى أن دليل الكعبي غير قوي، وبناء على ذلك فإن القوصي يستغرب كيف اعتمد عليه الجويني –على ما يزعم– في النظامية وهو ضعيف.

ولكنا قد بينا أن الدلالتين مختلفتين، فانفك الاعتراض الموجه على الجويني.

وأما الملاحظة الرابعة التي وجهه القوصي على كلام الجويني، فها هي، قال في حاشية ص162:" إننا لو سلمنا لإمام الحرمين بنيان دليله فلا ندري ماذا يقول إمام الحرمين عن الملائكة أو النفوس المجردة مثلا؟

فهي أعني الملائكة والنفوس المجردة متغايرة، ومع ذلك فليست متحيزة كما هو السبب الأول، ولا هي صفة وموصوف كما هو السبب الثاني، ولا نعتقد أن إمام الحرمين ينكر التغاير بين الملائكة، أو ينكر التغاير بين النفوس المجردة، كما أُلزم بذلك بعض الفلاسفة (قارن الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص274 وما بعدها، المسألة التاسعة عشرة) حيث يحاول إلزام الفلاسفة بأن النفوس قبل الأبدان عندهم لا تنقسم، ثم أقول للجويني

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راضٍ والرأي مختلف

انتهى كلام الدكتور القوصي نفع الله به.

أقول: ولنا ملاحظات على ملاحظة الدكتور الفاضل القوصي:

أولاً: الإمام الجويني لا يثبت المجرَّدات، ولا يقول إن النفس مجردة عن المادة، بل إنه كأغلب المتكلمين ينفون المجردات في العالم الحادث.

وبناء على ذلك فلا يتوجه عليه قول القوصي:"فلا ندري ماذا يقول إمام الحرمين عن الملائكة والنفوس المجردة؟"اهـ.

وقد قال الإمام الجويني في الإرشاد ص377:"الأظهر عندنا أن الروح أجسام لطيفة مشابكة للأجسام المحسوسة"اهـ.

فانظر كيف يصرح الجويني بأن الروح أجسام لطيفة، فنفى أنها مجردات عن المادة.

ولعل الدكتور القوصي لما علم أن الغزالي يقول بأن النفس مجردة، ظن أن الإمام الجويني قائل بذلك.

ثانياً: فإن كان الأمر كذلك عند الإمام الجويني، أي إنه يقول بجسمانية الملائكة والنفوس الإنسانية، فلا يتوجه عليه قول الدكتور القوصي:" ولا نعتقد أن إمام الحرمين ينكر التغاير بين الملائكة، أو ينكر التغاير بين النفوس المجردة"اهـ، لأنه لا يقول بالتجريد فيهما.

ومع ذلك، فلو تنزلنا وقلنا إن الجويني يقول بتجردها (أي الملائكة والنفوس الناطقة)، فإن ذلك لا يمنع تغاير النفوس والملائكة لأنه لا يبعد مع تجردها أن تتصف كل واحدة منها بصفة تميزها عن غيرها، وهذا لا يمنع منه الجويني، كما أشرنا.

ثالثاً: أمَّا ما أشار إليه من محاولة إلزام الغزالي للفلاسفة -بما لا يلزمهم كما يفهم من كلام القوصي- من أن النفوس عندهم قبل الأبدان لا تنقسم، وذلك كما في المسألة التاسعة عشرة في التهافت.

ولما راجعت التهافت لم أجد الغزالي يريد إلزامهم بما ذكره الدكتور القوصي نفع الله به، بل إنه يذكر وحدة النفس قبل الأبدان على سبيل الاحتمال ليتمم الدلالة على أصل المسألة وهي إبطال قول الفلاسفة أن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها.

ولزيادة البيان، فقد أحببت أن أذكر ها هنا تلخيصي للمسألة التاسعة عشرة من تهافت الفلاسفة، في كتابي الذي سميته بـ" خلاصة التهافت"، وهو كافٍ -إن شاء الله تعالى- في تصوير ما ذكرناه.

قلت في كتاب "**خلاصة التهافت**":

" المسألة التاسعة عشرة

إبطال في قولهم بسرمديّة النّفوس الإنسانيّة

واستحالة العدم عليها

لهم على ذلك دليلان:

الدليل الأوّل: إن عدمت فإما بموت البدن، أو بضدّ طرأ عليها، أو بقدرة قادر. وعدم البدن لا يصلح سبباً، لأنّه ليس محلاً لها بل آلة، وهي غير منطبعة حتى تفنى بفنائه كالنفوس البهيميّة، والقوى الجسمانيّة.

وللنفس فعل بمشاركة البدن، كالتخيل والشّهوة والغضب والإحساس، وهو يفنى بفناء البدن. وفعل بدون مشاركته وهو إدراك المعقولات.

ومهما كان لها فعل بدون البدن ووجود كذلك، لم تحتج في قوامها إليه.

وأما انعدامها بالضدّ فباطل، لأنّه ليس وجودياً فلا يقع بالقدرة، كما مرّ في أبديّة العالم.

والاعتراض من وجوه:

الأوّل: هذا مبنيّ على ما سبق من عدم حلولها في الجسم، ولم يثبت بعد.

الثاني: مع عدم حلولها في البدن، فلها علاقة به، فلمْ تحدث إلا بحدوثه، ولذلك أنكر ابن سينا قِدَمها وأنه يعرض لها الاشتغال بالأبدان، كما يقول أفلاطون.

لأنَّ النفوس قبل الأبدان يستحيل كونها واحدة، وإلا لزم وحدة الكثرة الثابتة لضرورة تغاير نفس زيد وعمرو، وعلميهما.

وأما بعد الأبدان فتكثرها لاستفادتها الكيفيات من الأبدان لاختلاف الأخلاق المستحيلة الاتحاد والتماثل. وإذا كان يوجد مدخليّة لتعلّق النّفس بمعنى بالبدن المعيّن، وعدم تعلّقها بغيره، فلم لا تكون مدخليّة للبدن في بقاء النّفس، بمعنى إذا انعدم البدن تنعدم النّفس، ولو على سبيل الشّرط."اهـ

ولما كان ما أوردته من "خلاصة التهافت" كافيا لبيان المراد، فقد رأيت أنه لا داعي لتطويل الكلام بذكر تكملة المسألة من كتاب "الخلاصة".

خاتمة

أدعو الله تعالى أن أكون قد وُفِّقتُ في مناقشة هذه المسألة وما دار فيها من أخذ وردٍّ، فإن أصبتُ فمن الله تعالى وتوفيقه، وإن أخطأتُ، فمن نفسي وقصور همتي، والله المستعان.

كتبه

الفقير إلى الله تعالى

سعيد فودة